

# LA NATURALEZA COMUNIONAL DE LA PERSONA HUMANA COMO PRINCIPIO DE SOCIALIDAD: DE LA COMUNIÓN DIVINA A LA SOCIEDAD DE LOS HOMBRES

MASSIMO SERRETTI

## 1. PERSONA Y COMUNIÓN

Al intentar definir la realidad de la persona humana y su implicación con las otras personas en una comunidad (yo-tú) o en una sociedad (nosotros)<sup>1</sup>, se pueden invocar inicialmente al menos dos vías: una es la que parte de la persona como un dato ya circunscrito y por tanto como un sujeto ya completo que se abre al encuentro con otros sujetos y viene a formar una comunidad; la otra es aquella que considera la dimensión relacional como originariamente constitutiva de la persona, si bien interpretando la originariedad y la constitutividad de vez en vez, de manera diferenciada y por tanto contrastante. Según se adopte el primer o el segundo modelo y, en cada uno, una de las diversas variantes que ellos contienen, se llega a una concepción diferente, bien de la persona bien de la comunidad de las personas.

(A) El primer modelo ha sido durante largo tiempo el más ampliamente difundido en los países europeos. En él, la persona es concebida como el *primum* en sí completo y subsistente. La persona es aquí una unidad irreductible a otras, distinta de otras, indivisible e incompionible, y, al mismo tiempo, capaz de instituir una relación con otras a partir de sí misma, de sus facultades superiores que la abren al mundo y a las otras personas: se hace referencia en particular a las facultades del intelecto y de la voluntad. En principio, pues, se trata de la persona como sujeto autocrático y en sí completamente constituida.

La unidad de la persona humana, si se debe tomar por bueno este punto de vista, puede situarse, bien en el origen de cada persona singular y por tanto de aquello que hace que una persona sea tal, al prescindir de las otras, aunque comunitariamente a ellas, o bien en la capacidad connatural de conocimiento y de inclinación (*per voluntatem*

1. Sobre la diferenciación entre las relaciones «yo-tú» y la dimensión del «nosotros» véase WOJTYLA, Karol, «Persona: soggetto e comunità» en *Perchè l'uomo*, Milano, 1995.

o *per naturam*) hacia las otras personas. El reconocimiento del otro como de igual dignidad y la adhesión voluntaria a tal intelección son, según este punto de vista, las modalidades habituales que regulan el paso de la persona como *primum* a la sociedad de las personas, como resultado del encuentro y del acuerdo que tiene su premisa en una comunidad de naturaleza, donde «naturaleza» significa esencialmente, lo repetimos, la cualidad inteligente y libre de toda persona. Por tanto, la autotranscendencia de la persona está fundada sobre su naturaleza racional por un lado, y está confiada a su responsabilidad por el otro, es decir, a su libre voluntad. Lo transpersonal es fruto de una elección y de una operación del sujeto personal, incluso si se desarrolla sobre una base que viene dada y, por tanto, precede de hecho a las elecciones y a los actos del sujeto mismo.

(B) En la modernidad se ha verificado el retorno de un filón gnóstico<sup>2</sup> de antigua raíz que ha brotado abundantemente en el idealismo alemán y, todavía antes, en todos los múltiples y variados «iluminismos», y primero de todos en el inglés. Sobre la base de esta importante premisa ha sido posible anular el modelo precedente y comenzar a pensar la persona como modo de ser de una «sustancia general» identificada en cada ocasión con el Intelecto único (espíritu), con el reconocimiento social, con la pertenencia a la especie o a la clase, incluso como aparición de un espíritu colectivo metapersonal y plurisubjetivo (New Age).

Las dos variantes que han gozado de un mayor reconocimiento en los penúltimos tiempos y, por tanto, en el pasado próximo del acontecer de la cultura europea, son el marxismo y la corriente freudiana. En ellas, como ya es casi comúnmente admitido, al menos en el nivel académico, la revolución copernicana consiste en mostrar cómo la persona, o mejor dicho el sujeto<sup>3</sup>, está constituido por algo de trans-subjetivo que lo determina sustancialmente y que se concreta, bien en su pertenencia y correlativa función social o bien por dinámicas intrapsíquicas que están listas para actuar en él e incluso sin él. Pero la última variante y la más refinada de este modelo, en el cual lo metapersonal determina esencialmente el ámbito de la subjetividad personal como «desde afuera», es aquella que recibe hoy una amplia acogida en los nuevos movimientos neognósticos que despiertan cada vez mayor aceptación en las sociedades occidentales más des cristianizadas y que ven como las personas admiten concebirse y llegar a ser apéndices de entidades multisubjetivas.

2. Véanse especialmente los estudios de Eric Vögelin.

3. Balthasar ha llamado la atención sobre la necesidad de mantener una neta línea divisoria entre la subjetividad espiritual y la persona (*Theodramatik* II, 2, 186 ss.).

(C) Por tanto, ¿son estos los dos únicos modelos de interrelación entre la persona y la comunidad, entre el yo y el nosotros? ¿No hay, en realidad, una alternativa al esquema clásico, que ve a la persona como un ente primordial, y a aquél que pone la subjetividad como modo de ser de una sustancia general originaria, sea ésta social, biológica, psíquica o espiritual?

Si damos por bueno el hecho, difícilmente refutable, de que no sólo la noción de «persona», sino también el proceso de cumplimiento histórico y experiencial de la propia realidad personal, han entrado en la historia de los hombres con el cristianismo y se han desarrollado sobre la provisión de profundizaciones y reflexiones pluriseculares en torno a la comunión trinitaria de las Personas divinas, podemos, según lo ya visto, admitir, de forma todavía preliminar, que el esquema más adecuado al nexo persona-comunidad se podrá recabar, como dice Balthasar<sup>4</sup>, catalogadamente, de la meditación del misterio de la propia comunión intradivina.

La debilidad del esquema clásico (A), al concebir a la persona como un dato originario y absoluto, se ha revelado cuando en la época moderna han salido a la luz de la conciencia y del conocimiento algunos factores que han mostrado como la sustancia personal, entendida como «*individua substantia*» y como «*ab aliis distincta*», es por el contrario, y en ciertos aspectos, reemplazable en una dimensión que ya no es únicamente individual, sino comunitaria o, más precisamente, comunional. Se trataba entonces de demostrar, a partir de la concepción clásica, aquellos fenómenos interpersonales o transpersonales, pero esto no parecía posible sin refutar aquella concepción y sustituirla por otra. El abandono de la fórmula que unía la sustancia a la subjetividad dejó, por así decirlo, en libertad no sólo el concepto de «sustancia», que fue atribuido a otras realidades interpersonales o, más frecuentemente, impersonales, sino también el concepto de «persona», que fue absorbido por el de «subjetividad», entendida ésta en sus modos más diversos: subjetividad del obrar, de la conciencia y de la psique. Además, como es sabido, se produce el abandono del significado teológico del término.

Creemos poder afirmar, que el desafío lanzado por la modernidad está todavía en curso y que un pensamiento teológico radicado en una firme experiencia de comunión y anclado en una sólida concepción trinitaria, puede contribuir de manera notable, si no a responderle, al menos a apuntar hacia el camino de su respuesta.

Se podría decir que este desafío consiste en lo siguiente: poder pensar lo metapersonal como pre-personal y lo pre-personal como no

4. De forma no unilateral.

impersonal, es decir, poder afirmar la realidad de la comunión de las personas no tanto y no sólo como resultado del encuentro entre las personas ya constituidas como tales, sino también, y al mismo tiempo, como el apriori del cual la persona proviene y que está además condeterminado por la aportación de su connotación personal. Esto sólo es posible 1. si se puede concebir correctamente la *communio personarum* en Dios mismo; 2. si se puede establecer una relación entre el ser comunional de Dios y el ser comunional del hombre, una relación no únicamente de creación sino también de participación. En otras palabras, se trata de repensar la Paternidad de Dios y la paternidad del hombre como correlativas y ambas, tomadas en sí y en su correlación, como premisa comunional de una socialidad que siempre está por construir.

En la teología trinitaria elaborada por Von Balthasar, en el nexo entre la unitariedad de la sustancia de las divinas Hipóstasis y su distinción triádica, se llega a hablar de una «connotación hipostática de la esencia divina»<sup>5</sup>, es decir, la esencia que es común a las tres Hipóstasis y connotada cada vez «paternalmente, filialmente y espiritualmente»<sup>6</sup>. Según este modo de ver el misterio divino, la unidad entre las Hipóstasis es tanto esencial como personal. La unidad y la comunión de las Personas divinas está caracterizada *essentialiter et personaliter*. Esto viene a significar que la comunión, siendo las Hipóstasis coeternas y por tanto coetáneas, es, bien aquello de lo cual Ellas participan, bien aquello que Ellas renuevan y regeneran en el darse a las Demás. Sobre la base de esta *communio* que no contradice, sino que corrobora tanto a la sustancialidad como a la personalidad, podemos concebir catalogadamente el nexo intrahumano «persona-sociedad». De este modo no nos vemos obligados a caer de nuevo en un esencialismo que nos impide dar razón de los fenómenos de la comunión, ni en un gnosticismo en el que la persona ya no tiene lugar y está destinada a caer en la ecuación de autotranscendencia/autoeliminación, según el doble sentido de la *Aufhebung* hegeliana.

Por tanto, la persona está enclavada en el ser de una comunión que la precede: la comunión de las Hipóstasis divinas. El nexo de cada persona humana con la comunión divina está situado en su ser constituido *ad imaginem Trinitatis* de Dios mismo, que se realiza fácticamente al recibirse a sí misma de la *vis generativa* de un padre y del haber sido llevada y dada a luz por una madre. La comunión del padre y de la madre viene experimentada por el hijo también como un apriori que lo comprende y que lo rodea, incluso antes de llegar a ser.

5. *Teologica*, II, 112 ss.

6. *Ibidem*, 119.

Por tanto el hombre es deudor de su ser a este doble anticipo comunional, y su persona nunca podrá ser comprendida desde fuera de la comunión en cuyo interior ha sido y es generada; desde fuera de la comunión con la *communio divina* y desde fuera de la cadena de la generación en la cual la primera se ha hecho presente y operante. Al entrar la persona en este misterio de la comunión, que es el misterio del amor de las personas, la persona lo modifica acrecentándolo cualitativamente con su especificidad. De hecho, la comunión en cuanto unidad personal no es una unidad numérica sino cualitativa y en la comunión de las personas humanas, análogamente a la comunión divina, cada uno participa y da parte de sí mismo en un intercambio vital continuo. Es, por tanto, cuando menos inadecuado todo discurso sobre la persona que no considere a la comunión, de la cual aquella parte y a la cual siempre retorna, y también sería reduccionista todo discurso en torno a la dimensión social de la persona que no haga referencia a la dimensión explícitamente comunional en la cual aquella se funda teológicamente e históricamente.

Con la aceptación del dato revelado de la comunión y de la experiencia de ésta que es accesible a cada hombre y a cada intelecto, nos parece que se puede afrontar el desafío de la modernidad y se puede fundamentar la unidad de la «familia humana», lo cual resultaría imposible de otra forma. La contraprueba se encuentra en el hecho de que las crisis de socialidad y de personalidad, que nuestro tiempo parece acusar, tienen su raíz en el rechazo de la Paternidad de Dios, por un lado, y en la tergiversación de la paternidad humana, que de la primera toma su «nombre» (Ef.). Y poniendo en peligro estas dos relaciones se puede dañar seriamente la matriz, tanto de la persona como de la sociedad de las personas. Casi toda la modernidad, por no hablar de la llamada postmodernidad, es un intento de afirmar una reciprocidad que no se apoya sobre ninguna unidad, sobre ninguna comunión que la preceda, que la justifique y que la sostenga. Y si la reciprocidad no está al inicio y en el origen, ciertamente tampoco comparecerá al final, y si allí se reniega de su ser, vana será la búsqueda de una artificial.

## 2. PATERNIDAD Y SOCIEDAD: DOBLE REDUCCIÓN

Si hay algún misterio en la vida del hombre en el que el apriori comunional divino y el intrahumano son admirablemente conjugados, éste es el de la generación. El miedo a la generación, en el que las sociedades occidentales han caído, por un lado, traiciona el presupuesto cultural del rechazo a la implicación con la Paternidad de

Dios, a la obediencia y a la confianza que ésta conlleva, como también a una dimensión decisiva de la misma criaturalidad; y por otro lado, repercute necesariamente en el plano de la existencia social y política, provocando un desequilibrio en el nivel del apriori comunitario, al cual la realidad humana está en realidad ligada. En el fondo, la dificultad o el rechazo a entrar en la aventura de la generación es indicio de una dificultad o de un rechazo a acoger y vivir sin demora la propia filiación, la realidad del ser hijos.

Cabe señalar como de la relación con la figura materna y en particular con la paterna, que representa mejor las instancias de la norma y del vivir social desde el primer momento, el hijo es conducido a entrar en la gran esfera de relaciones con toda la comunidad y con una sociedad que se amplía idealmente a toda la familia humana. Sólo hay un paso desde aquí hasta la conclusión de que el modo en que en una comunidad se vive la maternidad y la paternidad prejuzga positiva o negativamente el modo de vivir la sociedad y la política. Pero es precisamente esta evidencia la que en la práctica se niega. Por otra parte cabe notar que la paternidad conlleva un principio de autoridad (Adorno-Horkheimer), en ausencia del cual la derivación autoritarista y totalitaria se insinúa casi necesariamente. Pero precisamente aquí surge hoy otro problema. Un padre que no ejerce la propia paternidad y, por tanto, la propia autoridad, como introducción del hijo en una paternidad y, por tanto, en una filiación mayor que la suya propia, antes o después pierde credibilidad y a esta pérdida se asocia forzosamente la zozobra de los ideales y de la certeza que se encontraban fundados en aquella sólida relación. Un padre que ya no tenga ni sentido religioso ni una fe, se ve privado, en cierto modo, de cumplir su paternidad y minimiza la capacidad de socialidad del hijo y la posibilidad de que éste se disponga, a su vez, a entrar correctamente en la aventura de la formación de un nuevo núcleo familiar.

El mundo occidental vive el conflicto radical entre la pretensión de abolir la verdad que está encerrada en la ontología de la paternidad, y la de sostener una sociedad ordenada y eficiente, y lenta en darse cuenta de que comprometiendo los procesos naturales de autoidentificación de la persona, que tienen su sede absolutamente irremplazable en los lazos de comunión primordiales, atentan contra las mismas premisas de todo posible consorcio humano. El distanciamiento perseguido, política y filosóficamente, entre el orden de la comunión y el orden social ha conducido a la modernidad hasta el absurdo de reivindicar una fraternidad universal fundada en la negación de la paternidad, de proclamar una reciprocidad de todos con cada uno y de cada uno con todos, no fundada, ni sobre una unidad ontológica ni sobre una comunión previa. Las unidades meramente,

intramundanas, como la clase, la especie, la estirpe, ya se han mostrado históricamente incapaces de fundamentar una verdadera sociedad.

Étienne Borne en un ensayo titulado *L'assalto contro il padre*<sup>7</sup> ha demostrado convincentemente la paradoja en la cual está inmersa la época moderna hasta en sus últimas propagaciones e involuciones. Según Borne, los regímenes modernos se han emancipado conscientemente del modelo de la paternidad «cuyas dos fuentes, la familiar y la religiosa, son evidentes». «Cuando los puritanos de Cromwell —continúa Borne— o los jacobinos de Robespierre cortan la cabeza de un rey, matan al padre ajusticiando a un monarca» y esta erradicación reclamará «otra política, otra metafísica, otra mística»<sup>8</sup>. La moral social se independiza de la moral doméstica y religiosa (32), e incluso se vuelve en contra de ésta subordinándola a sus propios criterios. Ésta será, por tanto, una característica de los dos mayores macroscópicos sistemas totalitarios de nuestro siglo. Tanto la Hitlerjugend como el Komsomol han favorecido e instigado la denuncia del padre al partido cuando se le descubre incumplidor de acuerdo a sus concepciones. La revolución como categoría que determina la génesis de la nueva disposición política de la época actual, no admite ya ninguna regulación ni atenuación de las dinámicas políticas en favor de una crítica sostenida desde la esfera familiar y religiosa. De este modo, la esfera social y política confunde su referente fundamental y se introduce en un declive de progresiva degeneración.

La enemistad entre las concepciones de la paternidad y finalmente la abolición de la figura paterna, es un rasgo indicativo de aquella doble reducción a la que nos referimos anteriormente. Ésta sin embargo no genera, como engañosamente se ha querido dar a entender, una fraternidad y una socialidad más extensa y más amplia, sino un conflicto más áspero. Es la conclusión a la que llega Borne: «Edipo, habiendo profanado la paternidad...será castigado generando Caines obligados a degollarse entre ellos, Eteocles y Polinices, los hermanos enemigos. Y es necesario el martirio de Antígona para rescatar este mal con una intensificación heroica de la piedad familiar.(...) Un cristiano dirá todavía más: es necesaria la pasión de Dios, Padre y Hermano de los hombres, para que la paternidad y la fraternidad que nos embrollan en la tierra y en el cielo...sean restablecidas en toda su verdad y más allá de su verdad...»<sup>9</sup>.

7. En AA.VV., *La paternità*, Roma 1981, pp.29-48.

8. *Ibidem*, 30.

9. *Ibidem*, 47-48.

### 3. EL FUNDAMENTO TEOLÓGICO DE LA COMUNIDAD SOCIAL

Parece que la disputa que se está llevando a cabo en este final de milenio tiene como meta la puesta a punto de la noción más comprensiva posible de universalidad y de comunicabilidad. Un ejercicio hoy en día bastante difundido es el de pensar en términos globales. Por ello, cada vez más a menudo se multiplican los sincretismos, sobre todo los pseudoreligiosos o pseudomísticos. Los comerciantes, por su parte, han contribuido no poco a este tipo de ejercicio, porque el que puede traspasar más fronteras puede vender y comprar más. Prescindiendo ahora del análisis, constatamos simplemente que con el crecimiento de la conciencia de una pertenencia y de un destino comunes, al menos ecológicamente hablando, se refuerza implícitamente la insistencia del interrogante sobre la cualidad y sobre los factores de la unidad de todos los hombres entre sí y de todo el hombre en sí mismo. Si en la historia tuviese que triunfar la verdad, cosa que sólo rara y brevemente sucede, entonces debería afirmarse el principio que fuese capaz de concebir un bien que comprende todo y a todos. ¿Pero quién puede hoy honestamente declarar que vive según la verdad de un bien de este tipo?

Este interrogante nos remite al último punto que tratamos en esta breve intervención: aquél concerniente al nexo entre la vida comunitaria de Dios y la sociedad de los hombres. Finalmente debemos elaborar la afirmación que apuntamos más arriba, según la cual en la experiencia fundamental de generación, que incluye a todo hombre, está presente indescifrablemente tanto la comunión con Dios como la comunión con los otros hombres (cónyuge-hijo). ¿Cuál es el significado profundo y cuáles son las consecuencias de la contemporaneidad de esta doble comunión?

En un lacónico párrafo que lleva por título *La mediación social y la Trinidad*, contenido en el segundo tomo de la *Teodrammatica*<sup>10</sup>, Balthasar presenta a grandes líneas algunos modelos de relación con el divino que han sufragado diferentes formas de sociedad. Éstos están caracterizados y son históricamente reconocibles, pero son también válidos por su distinción e identidad formales. El primer modelo es el griego clásico, que en una fase inicial concebía a la comunidad de los dioses, a semejanza de la de los hombres, regida por un rey. En seguida «la reflexión filosófica eliminó este antropomorfismo» alcanzándose el Uno. La relación con la divinidad, sea como relación con el individuo, sea como relación con la polis, será siempre según el es-

10. *Teodrammatica*, II, 195-198.



quema *monos pros monon* (En. VI, 8, 11). La misma comunidad de los contemplativos planteada por Aristóteles es, según Balthasar, una «comunidad de solitarios» (Et. Nic. 1177 a 26ss.).

El segundo modelo examinado es el de Israel. En éste, el individuo se halla delante de Dios en calidad de representante del pueblo. El Señor ha elegido al pueblo y también en este caso, *mutatis mutandis*, se representa el *monos pros monon*.

Finalmente, este *monos pros monon* según Balthasar «resulta intolerable. Conduce, o bien a la fuga de la finitud hacia la unidad de lo divino, o bien a la absolutización de la unidad intramundana» (197). La figura del cínico o del epicúreo es un ejemplo del primer tipo de resolución, la «diosa Roma» un ejemplo del segundo. Por el contrario en la versión hebraica, que reconoce un Dios personal, estas dos vías de escape son imposibles y, añade Balthasar, «la única vía de fuga podría ser tanto el maniqueísmo como el ateísmo» (197). La solución de la forma hebraica, si no se quiere retroceder en una solución gnóstica (Cábala), de un Uno sobrepersonal, deberá buscarse «avanzando en la idea neotestamentaria-ecclesial» (197).

Sólo con el cristianismo, y ésta es la conclusión de Balthasar, se sale de una concepción monística de Dios y de una visión monádica del hombre que «obliga al hombre a pensarse, o bien sólo como individuo, o bien sólo como comunidad» (198)<sup>11</sup>. Con el cristianismo, dicho en otros términos, la comunión entra en la definición de la persona. Lo que hace que la persona sea tal ya no es un ser monísticamente entendido, sino una comunión de Hipóstasis, y lo que funda la unidad y la identidad de las personas es también lo que funda la comunidad entre las personas. Se modifica por tanto el término de referencia superior: Trinidad en lugar de monismo. Se modifica la relación con Dios: la *imago Dei* en el hombre y la *imago Trinitatis*. En consecuencia se modifica la relación entre las relaciones: a) entre el hombre y Dios; b) entre los hombres y Dios; c) entre el hombre y los hombres. Ya no es posible una relación de los hombres entre ellos que no implique y actúe la relación con Dios, ni tampoco es posible una relación de Dios con los hombres que no sea para todos los hombres. Es más, la relación individuo/comunidad es traspasada por entero tanto por la relación Dios/comunidad, como por la relación Dios/hombre.

Precisamente por su conformación íntima, el cristianismo ha entrado en la historia de los hombres como el más potente factor de comunión y de socialización y, al mismo tiempo, como el defensor y

11. «Sólo a partir de la imagen cristiana de Dios la mediación de la libertad de la persona a través de la comunión alcanza un valor íntimo a la libertad y por ella constituido», *Teodrammatica*, II, 198.

propulsor más tenaz de la personalidad y de la dignidad de la persona. Su secreto estriba justamente en haber «liberado» un dato que está escrito indeleblemente en la naturaleza humana en cuanto naturaleza creada a imagen y semejanza de Dios, y en haber podido hacerlo acudiendo a la fuente misma de cada comunionalidad y de cada socialidad. Único es el origen de la comunión, como única es la fuente del amor, y cada episodio en el que se hace históricamente presente y actual la *communio personarum* vive de una relación originaria con la vida de Dios. Dicha facultad de acudir a la fuente de la comunión ya ha sido expresada por Dios mismo en el misterio de la fecundidad, del cual ha hecho partícipes al hombre y a la mujer capacitándoles para generar. A continuación, con el orden de la redención, ha establecido una regeneración «desde lo alto», desde el regazo de la Iglesia que está en medio de los hombres como sacramento de salvación y de unidad de todo el género humano (LG 48; 9. A Gentes 1).

En esta comunidad nueva que es la Iglesia, pueblo *sui generis* (Pablo VI) está presente actualmente el principio para la solución de la polaridad individuo/sociedad, yo/nosotros, comunión/sociedad. En esta nueva realidad comunitaria se halla ya presente el principio de unidad de todo el género humano que la familia humana no encuentra en ninguna otra parte, porque no existe otra fuente de la comunión que no comporte una grave violación de la identidad del hombre o de la especificidad de las culturas. Sólo la Iglesia puede responder, al margen de la mentira que se insinúa siempre y por doquier, el interrogante sobre el destino y sobre la comunión de destino de cada individuo humano y de todos los hombres, y esto es así sólo porque la Iglesia es tienda en la cual Dios ha acampado entre nosotros. Por ello, la sociedad de los hombre y el rechazo de Dios se contradicen mutuamente. La sociedad de los hombre y un panteón post-cristiano pueden solamente simular aquello que jamás podrán realizar.

También con su enseñanza la Iglesia contribuye a la verdad en la sociedad de los hombre y, en particular, con su Magisterio ético, no desligado de la doctrina social, que es una rama de la ética. En este siglo XX la Iglesia se ha mostrado como:

a) un verdadero baluarte en defensa de la dignidad de la persona, sea promoviendo un humanismo contra el cual se está atentando y se atenta de diversas formas y desde muchas partes, sea mostrándose capaz de recoger al hombre de el punto más bajo de su caída, abrazando su condición existencial en toda su real concreción. El contenido humanístico del cristianismo es muy importante para la constitución y la vida de la sociedad. Una sociedad que no acoge al pobre, al extranjero, al enfermo, al anciano, lleva en sí los gérmenes de su autodisolución y de la violencia.

b) En segundo lugar, la Iglesia, sin aceptar la destrucción y la manipulación de la vida y de las modalidades naturales que la consignan, se ha hecho garante del primer principio sobre el cual se edifica todo el vivir social y el bien común que éste persigue. «No es posible, en realidad, construir el bien común sin reconocer y tutelar el derecho a la vida, sobre el cual se fundan y se desarrollan todos los otros derechos inalienables del ser humano» (EV 101). Violando el derecho a la vida «se mina la raíz de la misma convivencia civil» (§ 90).

c) Tutelando la dignidad inviolable de la persona y de la vida humana, la Iglesia ha desenmascarado además la tendencia, animada por una ilusión típica de la modernidad, de poder separar la ética privada de la pública. En realidad, la inmoralidad dominante en la vida privada y familiar se acompaña siempre de la caída del sentido moral y de la norma ética también en la esfera social y política. A la Iglesia se debe el mérito social de haber sacado a la luz el riesgo que comporta esta engañosa perversidad. Aunque la defensa de la persona y de sus derechos deviene sólo nominal si no se defiende el espacio ético natural en el cual ésta sale a la luz y toma forma: la comunidad fundamental constituida por la unidad del hombre y de la mujer en la familia. La familia es una comunidad primaria, y tanto la comunidad social como la política deben empeñarse en función de su bien. Manteniendo esta prioridad en el orden jerárquico, la Iglesia ha sido y es fuertemente adversa a la tendencia que nace de la modernidad, y que pretende no sólo separar de raíz los contenidos del ordenamiento natural del núcleo familiar de los contenidos del ordenamiento social (hermandad sin paternidad, desconocimiento del papel de la mujer, educación extrafamiliar de los hijos, etc.), sino además y en algunos casos teorizar la subordinación de los intereses de la familia a los de la sociedad y a los del estado.

d) El mayor potencial de constructividad social de la Iglesia, como ya hemos mencionado, reside no sólo en la no admisión de la falsificación del dato criatural, sino también en la negación de la posibilidad de constituir la ciudad de los hombres en contraposición al sentido religioso del hombre y a su fe en Dios. «A la rebelión del hombre contra Dios en el paraíso terrestre se sigue la lucha mortal del hombre contra el hombre» (EV 8). La Iglesia afirma con extrema claridad que «habiendo renegado de Dios y creyendo poder construir la ciudad terrena sin Él, “se ofuscaron en sus razonamientos” a la vez que “se entenebreció su mente obtusa” (Rom. I, 21); “declarándose sabedores han resultado estúpidos” (I, 22), han devenido autores de obras dignas de muerte y “no sólo practicándolas, sino también aprobando a quienes las cometen” (I, 32)» (EV 24).

